59e ANNEE (6e SÉRIE) No 13 31 MARS 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

NOTES DE PHILOSOPHIE

Premier article : L'EXISTENTIALISME

(Fin. — Voir *Ami* du 24 mars)

IV

Il faut ouvrir un paragraphe spécial pour Karl Jaspers et Gabriel Marcel, non seulement parce que ces deux auteurs, se rapprochant de Kierkegaard et se séparant nettement de Heidegger et de Sartre, doivent être étudiés à part ; mais parce que notre tâche de recenseur nous oblige à présenter, avec la suite de l'ouvrage de M. Jolivet, deux autres études intéressantes sur Karl Jaspers [1] et une sur Gabriel Marcel.

7. — Plus subtil que l'existentialisme de Sartre apparaît de prime abord l'existentialisme de Jaspers. L'existence, ici, n'est plus identifiée avec le *Dasein*, l' « être-là ». Le *Dasein* est la réalité empirique, l'événement tel qu'il se produit et se manifeste à tous ; et ce, par opposition à la liberté. Ce *Dasein* est la réalité de l'homme et, par delà l'homme individuel, toute la réalité du monde dans lequel se développe la vie de l'homme. Dans ce *Dasein*, qu'est donc l'existence ? Pour résumer en termes intelligibles la pensée de Jaspers, disons que l'existence n'est autre que le devenir possible du *Dasein* selon les décisions de la liberté ; plus brièvement, elle s'identifie avec cette liberté même. Nous trouvons ainsi les formules relevées par M. Jolivet : « Il ne s'agit pas seulement de *penser* mon être par la philosophie, mais de l'*être* et de le *devenir*, par une appropriation qui est essentiellement l'œuvre de la liberté. »

« Je prouve par moi-même, comme liberté, non seulement ce que je suis, mais ce que je peux être et ce que je veux être... La philosophie ainsi comprise est déjà par elle-même une expression de la liberté, dans laquelle tout, et même ce qui a un sens général, devient personnel. Le pur général est toujours creux et trompeur : c'est en raison même de cette personnalisation essentielle que l'existence n'a pas de langage à son service. Mais tout ce qu'il y a de général dans la pensée reste valable pour l'existence possible, dès là qu'elle l'a déjà pour ainsi dire rempli de ses certitudes. En fait, par les nécessités mêmes de la communication (c'est-à-dire des rapports interpersonnels), en laquelle le général doit intervenir, la pensée a pour ainsi dire deux ailes, qui doivent se déployer et battre ensemble, sans quoi elle retombe lourdement sur le sol : le général et moi-même. » (p. 242).

Ce texte de M. Jolivet projette la lumière nécessaire à l'intelligence de la position de Jaspers. D'une part, en effet, au fond du moi, l'existence est indéfinissable ; elle n'est, par rapport à l'intelligence, ni sujet, ni objet ; elle ne saurait être démontrée et cependant elle est ce qu'il y a, en nous, de plus immédiat, de plus personnel. Possibilité de choix, de décision, elle ne s'analyse pas ; on l'*expérimente* seulement. Il faut donc écarter toute forme de savoir qui tiendrait à fixer l'être existentiel dans l'immobilité et l'objectivité. Dans l'existence possible, la preuve ne peut intervenir qu'au titre d'une communication de ma propre conscience [2].

[1] M. Dufrenne et P. Ricœur, *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, Paris, 1947, Edit. du Seuil, 27, rue Jacob. — J. de Tonquédec, *Une philosophie existentielle, L'Existence d'après Karl Jaspers*, Paris, 1945, Beauchesne.

[2] Aussi, à la différence de Sartre, Jaspers exclut toute possibilité d'une ontologie existentielle. La philosophie existentielle ne sera jamais qu'une élucidation de l'existence concrète : L'existence est insaisissable, car entre la réalité existentielle et la pensée, il y a une distance impossible à franchir (*Philosophie*, Berlin, 1932, t. II, p. 47). L'existence est ce que je suis, non ce que je sais (Id., p. 22). Aussi de l'existence, il ne peut y avoir que communication indirecte, par rapport au propre et irréductible exister d'autrui. Cf. Jolivet, p. 237, note 6.

Les « deux ailes » de la pensée existentielle ont été fort judicieusement exprimées par Dufrenne et Ricœur, *op. cit.*, p. 340 : « La philosophie de Jaspers ne peut tout à fait être tirée, ni du côté d'une analytique abstraite et d'emblée universelle, ni du côté d'une confession concrète et irrémédiablement personnelle, mais (elle) retient les deux possibilités à l'état naissant et dans leur tension indivise. Son pouvoir d'éveil tient à la fois de la conviction raisonnable qu'elle suscite et de l'appel qu'elle adresse d'une existence unique à d'autres existences uniques. » Mais précisément, la philosophie de l'existence se développera toujours dans l'équivoque, entre la singularité où elle s'alimente et l'universalité où elle aspire. De toute façon, elle ruine à fond la possibilité de la vérité. »

M. Jolivet note expressément ce dernier point de vue : « Il n'y a pas de *vérité pour tous*. Sans doute, tous peuvent avoir foi ou croire à la même vérité, qui est ainsi vérité commune. Mais s'il n'y a de vérité que pour qui saisit les « raisons » de la vérité, *toute vérité est solitaire et personnelle*. Ici même, la communication, exigeant la « généralisation » du vrai, devient un appel à la répétition personnelle de la preuve, à l'appropriation subjective de la valeur, et, par conséquent, ne peut jamais que s'adresser à une autre personne. En d'autres termes, elle se fonde sur la possibilité de solitudes multiples. La vérité, dit Jaspers (*Philos.*, t. I, p. 250) est essentiellement *asociale*. » Jolivet, *op. cit.*, p. 242, note 12. Et plus loin, p. 259, « la philosophie retire de l'expérience de la communication le sentiment qu'il n'y a pas de vérité *définitive*, du moins comme système philosophique. En effet, la vérité comme système ne pourra que coïncider avec le processus par lequel je deviens un moi-personnel ; mais, par là-même, ce système ne pourra jamais boucler que par la transcendance à la fin du monde, lorsqu'il n'y aura plus ni temps, ni progrès. *Tout système reste donc provisoire et ouvert et nécessairement relatif.* »

La communication de conscience ! Cette notion est l'un des éléments spécifiques de la philosophie jaspérienne. C'est que, comme on l'a déjà laissé entendre, l'expérimentation de l'existence ne peut se faire que dans la communication avec autrui. Mais cette communication ne doit pas être comprise au sens vugaire de rapport interpersonnel ou social. Aussi Jaspers l'appelle-t-il du latin *Kommunikation* supplantant l'allemand *Mitteilung*. Dans cette communication, rien d'objectivant. Elle s'offre à nous commme la condition originelle du moi personnel qui n'est jamais, par soi seul, ce qu'il est proprement. Qu'on se rappelle la nature de l'existence : une volonté libre de nouvelles possibilités dans le devenir de l'être. Or de telles possibilités ne se réaliseront jamais sinon dans l' « être-avec-les-autres ». Les rapports qu'on peut avoir avec autrui ne sont que des occasions extérieures de faire jaillir cette communauté plus intime où l'on se saisit comme perpétuellement inachevé et où l'acte de s'ouvrir à d'autres deviendra, pour le moi, l'acte de se réaliser plus parfaitement comme personne. Entre le moi et l'autre, il y aura ainsi une sorte de création mutuelle, en raison de la communication par ce tréfonds qu'est la liberté. Communication qui implique à la fois solitude et union, qui ne va pas sans lutte, mais qui suppose contact immédiat et une sorte de lien d'amour [3].

L'existence n'a donc de sens que par la liberté qui lui permet de saisir une transcendance dont elle ignore la nature, c'est-à-dire de chercher à se dépasser sans cesse au contact d'autres êtres et de trouver dans ce dépassement une affirmation nouvelle de son moi. Mais cette liberté elle-même obéit à une nécessité originelle, puisque je suis, en tant que moi existant, obligé de me déterminer en vertu de ce que j'ai fait jusque là. Je suis lié par mon choix et dois en accepter les conséquences et, dans ce choix qui, par définition, est inconditionné, précisément parce qu'il est inconditionné, se glisse une sorte de faute originelle, celle de prétendre dépasser, dans l'existence absolue, la finitude imposée au *Dasein*.

L'existence doit se saisir comme un *Dasein* fini, qui rencontre hors de soi d'autres existences, ainsi que la nature. Mais, comme existence possible, elle veut nécessairement se réaliser en plénitude. Son inconditionnalité consiste à vouloir l'impossible : plus elle va dans le sens de ses ambitions foncières, plus elle veut sauter par dessus le fini. *Sa mesure* propre est d'être sans mesure. Mais c'est aussi la raison de son échec. Car la nature, qui est au fond de l'existence, se révolte contre les prétentions de l'existence à la transformer en pure matière pour sa liberté. Mais comme l'existence, en tant que liberté, doit nécessairement suivre cette voie, elle *doit* par le fait même se briser dans le *Dasein* en se heurtant à la nature. *Telle est l'antinomie de la liberté : ou bien s'identifier à la nature et anéantir l'existence comme liberté ; — ou bien entrer en conflit avec la nature et ruiner le Dasein*... Telle est donc la faute première et nécessaire qui rend compte de toutes les autres fautes particulières. *Le péché de l'inconditionnalité est absolument inévitable, parce qu'il est proprement la condition même de l'existence.* (Jolivet, p. 282).

Jaspers parle fréquemment de la « Transcendance », dont la saisie par l'existence permet à celle-ci, au contact d'autrui, d'affirmer son moi sous un nouvel aspect. Mais quoi de plus vague et d'imprécis que cette Transcendance ! Alors que nous, catholiques, nous plaçons la transcendance en Dieu, pour Jaspers, rien de tel. La Transcendance, dit-il, « est l'enveloppant absolu, inaccessible même indirectement à toute saisie expérimentale, à toute investigation, et dont l' « être » invisible et inconnaissable est le fondement de mon être, qui m'est donné à moi-même dans et par le rapport où je suis avec lui » (Jolivet, p. 290). — Comprenne qui peut ! C'est un « Dieu », si l'on veut mais « un Dieu caché, dont le propre est d'exiger que l'homme reste toujours par rapport à lui dans la détresse du doute » (p. 292). Où saisir cette Transcendance ? Nulle part et partout, partout où il est possible de découvrir son « chiffre ». Mais, comme tout peut être chiffre, il faut que la vérité et la réalité du chiffre soient vérifiables et cela ne peut se faire que par une action intérieure qui est l'expérience de l'être personnel. Nous retombons ainsi dans le subjectivisme le plus absolu et le « chiffre » de la Transcendance, en raison de son incertitude même, nous voue à l'échec le plus complet. Rien n'est stable et l'oubli finit par engloutir tout ce que l'homme aurait voulu immortaliser [4].

[3] Il semble inutile d'insister sur l' « historicité », telle que l'entend Jaspers. Deux termes connexes sont employés par cet auteur : *historisch* et *Historie* (que Jolivet traduit par historial et historialité ; tandis que de Tonquédec n'a pas voulu forger d'équivalent français) ; *geschichtlich* et *Geschichtlichkeit*, historique et historicité. La conscience historiale est la science de l'histoire, des faits objectifs, dans leur déroulement temporel selon les causes qui les expliquent objectivement ; la conscience historique est celle que le moi possède de sa réalité existentielle dans ses différentes manifestations. Ne pouvant se passer du *Dasein* pour réaliser ces manifestations, l'historicité n'existe que dans la coïncidence et l'unité du moi personnel et du *Dasein* : c'est le sentiment de cette unité qui constitue la conscience historique. Dans le temps, le *Dasein*, mais intemporel, ce moi de l'existence se manifestant dans ce *Dasein*. Toutefois, la pleine identité du *Dasein* et de l'être personnel ne sera jamais réalisée. L'existence, en effet, tend essentiellement et constamment au dépassement du moi vers une transcendance qui n'aura jamais de forme définitive. L'unité absolue ne serait réalisée que si ce progrès n'était plus possible. Ce qui n'arrivera jamais avant la mort, et ce qui serait contradictoire après.

[4] Pas d'immortalité personnelle dans cette philosophie. L' « éternité » de l'existence n'est autre que celle de « l'instant existentiel » et non une permanence dans la durée. C'est l'éternité abstraite et ponctuelle d'un instant qui s'évanouit.

Quant à l'existence de Dieu, la théorie de la « Transcendance » pourrait faire croire que Jaspers n'est pas un athée. On peut sans doute interpréter sa pensée dans le sens de la foi religieuse. MM. Dufrenne et Ricœur montrent bien comment cette interprétation, si bienveillante qu'elle soit, altérerait profondément l'intention centrale de la philosophie de la Transcendance. La foi religieuse serait l'âme du paradoxe et sa conciliation suprême, philosophie et religion étant unies comme le paradoxe et le mystère. Mais Jaspers a voulu que le paradoxe restât en danger : l'athée et le croyant semblent le conjurer d'opter entre l'absurde et le mystère. La « foi philosophique » que Jaspers proclame semble participer des deux, sans jamais rompre l'équivoque (*Op. cit.*, p. 392).

* *

Le problème de la « transcendance » au point de vue catholique a été l'occasion d'une mise au point par le R. P. Daniélou, S. J., *Dialogues*, Paris, 1948 (Le Portulan, 140, Bd St-Germain), *Dialogue II, avec les existentialistes*, ch. 2. M. Merleau-Ponty avait accusé le christianisme de contradiction : il possède l'esprit révolutionnaire de l'Evangile, mais, en tant que réalité sociale, l'Eglise est une force contre-révolutionnaire. La raison en est, disait en substance M. Merleau-Ponty, que le christianisme est d'une part la religion du Dieu transcendant, préexistant à l'homme et que l'homme retrouve en se retirant du monde ;

Avant de quitter Jaspers, il convient de jeter un regard sur la dernière partie de l'étude du P. de Tonquédec, qui s'intitule « appréciation et critique ». L'auteur y montre le peu de valeur d'une théorie tout entière orientée vers un devenir instable et insaisissable, sans qu'aucun argument valable ait été apporté contre les doctrines dont cette position nouvelle prétend suppléer les insuffisances. Il est facile d'ailleurs de constater les confusions accumulées sur la notion d'être, les contradictions multiples concernant la liberté. Sans doute, il faut approuver la salutaire réaction de Jaspers contre l'idéalisme transcendantal ; mais cette réaction outrancière ruine la valeur de la connaissance. En morale, d'une manière moins brutale, on aboutit au même résultat pratique qu'avec Sartre : morale ultra-personnelle, indépendante de toute loi extérieure. Jaspers, il est vrai, rejette l'arbitraire, mais la thèse fondamentale reste la même : la vérité étant une vérité essentiellement *personnelle*, un « pratiquant farouche » pourra toujours par elle justifier ses pires excès. Enfin, la philosophie jaspérienne apparaît incompatible avec la religion catholique, car elle implique l'exclusion d'une vérité commune à tous et une rupture entre la foi et la raison.

8. — On doit sans doute rapprocher Gabriel Marcel de Jaspers en raison des perspectives qu'il ouvre, lui aussi, sur un « Transcendant » qui s'impose à l'esprit humain, mais le philosophe français est bien plus près de la pensée chrétienne que l'existentialiste allemand. Avec Gabriel Marcel, on peut parler d' « existentialisme chrétien ».

C'est sous ce titre d'ailleurs que la pensée de Marcel est présentée par M. Gilson dans un recueil de textes dus à différents auteurs, mais dont il faut surtout retenir, du point de vue philosophique, les études de Pierre Colin, Jeanne Delhomme et Roger Troisfontaines [5].

Interrogeant d'abord le *Journal métaphysique*, M. Colin montre que, pour Gabriel Marcel, « seule, une analyse de la *destinée individuelle*, éclairée par la Paternité divine, restitue au monde et à l'histoire leur valeur religieuse et conduit à l'affirmation du Dieu créateur » (p. 16). En méditant sur cet être concret, âme incarnée qu'il est lui-même, le philosophe ne trouve son fondement que dans un *Absolu personnel :*

> Le lien qui m'unit à mon corps est concret et existentiel s'il procède d'une liberté. Il est intelligible et fondé si nous avons été voulus *ensemble* — mon corps et moi — par l'acte intemporel et souverain d'une pensée absolue, c'est-à-dire non située dans le monde et dans l'histoire... Le fondement que découvre l'existentialisme chrétien est à la fois existentiel et absolu ; croyant, je comprends ma situation concrète en la rattachant *au Dieu qui m'a voulu*. Le mystère de mon incarnation s'éclaire dans l'acte de foi par lequel je « comble le vide entre le moi empirique et le moi pensant, en affirmant leur liaison transcendante ». Mais je dois élargir ma perspective : si l'intimité caractéristique de *mon* corps est extensible à l'univers existant, le lien qui m'unit à ce dernier trouve également sa justification en Dieu. « De la pensée du Dieu qui m'a voulu, je dois passer à celle du Dieu *qui a voulu le monde* » (p. 51-52).

Mais ici G. Marcel bénéficie de la lumière apportée au monde par *le mystère de l'Incarnation* [6] : sa pensée se prolonge dans une ligne théologique :

> Point d'insertion du divin dans le monde, le Christ comble les deux grandes aspirations humaines. Homme, semblable à ses contemporains, il satisfait l'exigence d'incarnation qui cherche un objet à sa mesure, sur le plan horizontal. Inscrit dans l'espace et le temps ; le Christ occupe en effet une position définie par rapport à mon corps et à ma vie ; il se situe dans le même univers que moi. Dieu, il m'invite à dépasser tous ses aspects humains dans un mouvement de transcendance où s'épuisent les ascensions les plus verticales de l'homme. Débordant notre monde, la personne du Christ est toujours *au-delà* de nos recherches. Partis de l'homme, nous sommes entraînés vers Dieu (p. 67).

Cette pensée religieuse repose, en partie du moins, sur une ontologie dont Mme Jeanne Delhomme cherche à fixer les traits dans la troisième partie de son étude *Témoignage dialectique*. « Ontologie concrète » dit-on. Faut-il avouer que les préambules de cette ontologie concrète sont difficiles à saisir ? Mais n'est-ce pas là la caractéristique de toute philosophie existentialiste, au point qu'il serait facile de relever entre ses meilleurs exégètes de véritables contradictions ? Il semble donc que Gabriel Marcel, dans le problème de la connaissance existentielle, envisage tout d'abord une réflexion *primaire ;* cette réflexion primaire se pense encore comme connais-

et de l'autre, il est la religion du Dieu incarné qui se réalise par l'homme à travers l'histoire. Dans la ligne de l'incarnation, le chrétien peut être révolutionnaire ; mais il n'ira pas aux dernières conséquences, car « en arrière de l'Esprit incarné, demeure ce regard infini devant lequel nous sommes sans secret, mais aussi sans liberté, sans désir, sans avenir, réduits à l'état de chose visible. » « Disons-le tout net, réplique le P. Daniélou, ce rapprochement de l'aspect transcendant du christianisme avec la politique réactionnaire et de son aspect incarné avec la politique révolutionnaire ne signifie exactement rien. Pour le chrétien, transcendance et incarnation font partie d'un même ordre de réalités qui s'oppose radicalement à la réalité politique, qu'elle soit réactionnaire ou révolutionnaire (p. 107).

La notion-clé du débat, c'est l'incarnation. L'incarnation « n'est pas la dégradation de la transcendance en immanence, ni de l'existence en essence », mais c'est « le mystère chrétien propre de la transcendance communiquée, de l'existence participée. Le chrétien ne se reconnaît lié par aucune nature, par aucun savoir objectif. Il n'est pas une réalité de la nature. Il est transcendant à toute nature et à toute essence, mais il est dans un rapport personnel avec Dieu. Or le Dieu transcendant n'est pas seulement le mystère insondable. Il est le Dieu qui a parlé, qui a fait alliance avec Abraham, qui a donné à l'homme la loi, qui, en Jésus-Christ, a institué la nouvelle alliance et la loi évangélique. Et tout cela, non sous forme d'une règle impersonnelle, mais d'appels personnels adressés à chaque homme. La condition chrétienne, ce n'est pas une nature, mais une vocation, personnelle, historique, irremplaçable, qui est un appel du Dieu transcendant à une communion avec lui et à un rôle historique dans l'établissement de son règne... Ce n'est pas la transcendance ici qui se dégrade en nature ; c'est, au contraire, l'homme qui est appelé, gratuitement, à la familiarité du Dieu transcendant » (p. 111-112).

Nous n'apporterions qu'une nuance à cet exposé, en maintenant pour le chrétien les conditions de nature, d'essence, que la philosophie thomiste a reçues, non du vocabulaire aristotélicien, mais de toute la tradition de l'Eglise dogmatisant sur l'Incarnation et la Trinité. L'argumentation du P. Daniélou n'en aurait, semble-t-il, que plus de force.

[5] *Existentialisme chrétien* : Gabriel Marcel. — Présentation de Etienne Gilson, de l'Académie française. Textes de Jeanne Delhomme, Roger Troisfontaines, Pierre Colin, J.-P. Dubois-Dumée, Gabriel Marcel. — In-12 de 326 p., Coll. « Présences », Paris, Plon, 1947.

[6] Voir ci-dessus une pensée analogue, mais bien plus ferme, du P. Daniélou, note 4.

sance objective. Mais une réflexion *seconde* permet à la pensée de se saisir, non plus comme objet, mais comme sujet. Et encore, il ne s'agit pas d'un sujet auquel est rapportée la pensée ; mais d'un sujet ne faisant qu'un avec l'être, mystérieusement capté comme tel, grâce à notre liberté se refusant à la traiter en objet [7].

Je suis tenu d'admettre que je suis, disons à un certain niveau de moi-même, en face de l'être ; en un sens je le vois, en un autre je ne puis dire que je le vois, puisque je ne me saisis pas comme le voyant. Cette intuition ne se réfléchit pas et ne peut pas se réfléchir directement ; mais elle illumine, en se retournant sur lui, tout un monde de pensée qu'elle transcende (G. Marcel, *Etre et Avoir*, p. 142).

La réflexion s'est donc orientée vers la reconnaissance d'une participation qui possède une réalité de sujet ; mais en aucune façon cette participation ne peut devenir objet de pensée ; aussi Marcel l'appelle-t-il « méta-problématique ». Il y a d'ailleurs identification entre le transcendant et le méta-problématique, qui est aussi méta-empirique, échappant à l'expérience, et méta-critique, situé au-delà de toute supputation rationnelle. Il y a ici un élément obscur, mystérieux, le mystère de la participation de la pensée à l'être par la médiation du *je* (p. 146-147).

N'étant ni une idée, ni un fait (l'indubitable ontologique qu'est le méta-problématique) ne s'adresse pas plus à la pensée objective qu'à la conscience empirique ; les transcendant l'une et l'autre, il s'adresse à une réflexion qui est aussi une liberté : « Cette réflexion du second degré, cette réflexion philosophique n'est que *par* et *pour* la liberté ; rien d'extérieur à moi ne peut m'y contraindre ; l'idée même de contrainte est, dans ce registre, vide de tout contenu possible. Dès lors je peux choisir l'absurde, parce qu'il m'est aisé soit de me persuader qu'il n'est pas l'absurde, soit même de le préférer en tant qu'absurde ; il suffit pour cela que j'interrompe une certaine chaîne de réflexions » (*Du Refus à l'Invocation*, p. 35). *Op. cit.*, p. 152.

Notre liberté est donc nous-mêmes, nous-mêmes en tant que sujet. C'est là le mystère central de notre être.

Quelle ontologie fonder avec de tels présupposés ?

Cette ontologie ne saurait se présenter ni comme descriptive — l'être n'est pas donné — ni comme démonstrative — il n'y a pas de connaissance objective de l'être. Elle ne peut être que *négative et concrète.*

Négative, l'ontologie comportera des exclusions *successives* et comme *concentriques.* Tout d'abord, l'être est irréductible au cloisonnement d'une expérience qui, le montrant inerte ou mouvant, le ferait penser comme nature ou comme liberté. Bien plus l'être est « incaractérisable » : il transcende les oppositions empiriques et les opérations dialectiques. Mais l' « incaractérisable » n'est pas l' « inconnaissable » de l'agnosticisme ; aussi prendra-t-il la forme de l'affirmation ; irreprésentable, il sera irreprésentable *concret ;* impossessable, il sera un inépuisable *concret*, et cela parce qu'il est une « *présence* ».

En second lieu, l'être auquel participe la réflexion seconde n'est pas l'être universel ou l'être en général des métaphysiciens ; c'est *tel* être, être réel et personnel, d'autant plus réel qu'il est plus personnel et qu'il est davantage *un* être : « Plus nous saurons reconnaître l'être individuel en tant que tel, plus nous serons orientés et comme acheminés vers une saisie de l'être en tant qu'être » (*Du Refus à l'Invocation*, p. 193).

En troisième lieu, la rencontre de l'être ne saurait être expliquée par une proximité spatiale ou une simultanéité temporelle. C'est une sorte de *choc* dans lequel l'être se révèle à l'être, non comme un autre à un autre, mais comme *toi* à *moi.* « A partir du moment où une communication s'établit entre *nous*, nous passons d'un monde dans l'autre, du problématique où valent les catégories corrélatives mais rudimentaires du *même* et de *l'autre* relatives à l'objet vu, au méta-problématique où elles perdent toute signification ; nous émergeons dans une zone où l'un n'est pas seulement parmi d'autres et où la transcendance prend l'aspect de la dilection » (p. 163). Un tel être, irreprésentable et inépuisable concret, est aussi un permanent qui dure et résiste à l'épreuve. Et cet être ne se laisse pas dissoudre par la dialectique de l'expérience ou user à l'épreuve du temps parce qu'il est *appel à la liberté.* C'est donc à elle et à elle seule qu'il appartient de le découvrir, de le reconnaître, de le maintenir.

Quelle est donc, positivement, la *prise* de l'être sur l'intelligence ? C'est, nous dit-on, « la valeur dont toute l'essence est précisément la translucidité » (p. 168). Pour Gabriel Marcel, cette valeur est ce *en quoi* l'on pense à condition toujours de ne jamais convertir les valeurs en *objet* intelligible. « Essences et valeurs sont *sujets*, médiateurs entre l'être et l'intelligence ; la valeur, c'est la prise de l'être sur l'intelligence, c'est la révélation de l'être à lui-même » (p. 169). « C'est dans la lumière de la valeur que l'être est *rencontré ;* c'est en elle aussi que la liberté se recueille, et triomphe de l'épreuve qui manifeste l'être comme permanent qui dure ; permanent, c'est bien *toi* que je rencontre ; — qui dure, dans et par l'acte de notre liberté, qui est nous, et toujours plus réelle. »

La suite de l'étude montre comment une telle ontologie nous oriente vers une destinée humaine que la « foi » libre se refuse à identifier au néant après la mort. La pensée de la mort entraîne une méta-problématique du « *n'être plus* » qui, en même temps, est une systématique du désespoir... Le désespoir absolu est toujours possible ; il constitue une tentation permanente dont il est donné à la liberté, et à elle seule, de triompher en reconnaissant que la mort est *appel à l'être par delà la mort*

[7] « Un exemple permet de préciser cette position philosophique : Supposons que, par jeu ou par nécessité, j'aie menti. Un autre... ayant découvert mon mensonge, déclare à tous que je *suis* menteuse ; devant cette identification de mon être à l'être menteur, une protestation s'élève du fond de moi-même : *je ne suis pas menteuse.* Que signifie-t-elle ?... Cela veut dire que je refuse d'identifier ma réalité totale à cet être menteur qu'elle a emprunté ; cela veut dire que je *ne* suis pas *que* menteuse, que je ne suis pas *principalement* menteuse. L'être menteur ne coïncide pas avec mon essence, cette action n'exprime pas ce que je suis véritablement. En niant que je sois menteuse, je suis fidèle à une réalité plus authentique que celle dans laquelle on prétendait m'enfermer... et par là, dans une mesure, à cette réalité j'accède » (p. 135). Cette réaction sur une réflexion encore primaire fait comprendre la saisie de l'être dans la réflexion seconde, où « réalité, pensée et certitude » sont unies d'une façon indissociable.

même [8].

La notion de « présence » chez Gabriel Marcel du P. Roger Troisfontaines ne fait que développer l'idée essentielle de l'ontologie concrète déjà exposée. Identification de l'être (connu comme tel) et de la présence. « Autrui n'est pas un être pour moi, s'il n'est pas une présence. L'être, c'est chacun des termes de l'échange spirituel ; mieux encore, c'est la relation entre personnes vouées. Une présence est une réalité, un certain influx. L'être de notre communion, il ne dépend pas de moi seul de le susciter. Mais une fois que j'ai collaboré à sa création, à tout moment je puis l'anéantir pour moi en trahissant mon vœu, en brisant ma relation à son influx. La fidélité est créatrice en ceci précisément qu'elle prolonge, perpétue son action, renouvelle son bienfait. Elle « consiste (dit Marcel) à se maintenir activement en état de perméabilité ; et nous voyons ici s'opérer une sorte d'échange mystérieux entre l'acte libre et le don par lequel il lui est répondu » (*Positions et Approches concrètes du Mystère ontologique*, p. 290-291) [9].

Nous pouvons maintenant revenir à l'ouvrage de M. Jolivet. L'exposé succinct de la philosophie de G. Marcel s'y retrouve avec les perspectives religieuses qui en sont comme le couronnement. Cette ontologie « va à la rencontre d'une révélation ». Sans doute, elle ne l'exige pas, elle ne l'intègre pas dans son développement normal, mais « elle peut, dans quelque mesure, en faciliter l'accueil, en préparer l'acceptation » (p. 321). Car, en définitive, une métaphysique ne peut se développer qu'au sein d'une certaine situation qui la suscite. Or, de cette situation qui est la nôtre, le donné chrétien constitue un facteur essentiel.

L'ontologie de G. Marcel, excluant l'idée « naïvement raisonnable » d'un système d'affirmation valable pour une pensée en général [10], rappelle que « l'ordre ontologique ne peut être reconnu que personnellement par la totalité d'un être engagé dans un drame qui est le sien, tout en le débordant infiniment en tous sens — un être auquel a été impartie la puissance singulière de s'affirmer ou de se nier, selon qu'il affirme l'Etre et s'ouvre à lui, ou qu'il le nie et du même coup se clôt ; car c'est en ce dilemme que réside l'essence même de sa liberté » (p. 321-322).

Nous reconnaissons ici les formules déja indiquées plus haut ; mais M. Jolivet montre plus nettement comment cette « présence » où l'être est pour ainsi dire saisi par le dedans, « ne cesse de proposer au philosophe le multiple mystère de son existence, de sa structure, de son adaptation au reste du monde, de sa finalité dernière ». C'est par là aussi que l'homme, éclairé par la foi, obtient une sorte de révélation de Dieu qui devient pour lui une *Présence*, et, pour *Moi*, un *Toi*, le *Toi* absolu. Cette ascension de l'homme vers l'intimité divine paraît à G. Marcel une orientation tellement naturelle qu' « on peut se demander sans paradoxe si, entre la métaphysique et la mystique, il y a vraiment une frontière précisable » (*Du Refus à l'Invocation*, p. 198). Ce qu'on peut affirmer, en tout cas, c'est l'identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l'affirmation de l'être.

M. Jolivet précise aussi le rapport de l'ontologie concrète de G. Marcel avec la foi. Point de vue intéressant pour la théologie, qui montre à la fois l'utilité concrète de l'existentialisme pour certaines âmes et sa faiblesse sinon son danger pour l'ensemble des fidèles.

> L'objet de la foi n'est pas de ceux que l'on peut vérifier et contrôler, car cet objet n'est pas une chose extérieure, dont l'existence s'impose au plan de la réalité objective : c'est une réalité qui m'est plus intérieure que je ne le suis à moi-même [1]... La foi ne peut être qu'une adhésion et plus précisément une découverte, adhésion et réponse à une obscure et silencieuse invite qui sollicite l'âme sans la contraindre aucunement (p. 327).

Marcel voit avec raison dans l'incrédulité (ajoutons : volontaire) un refus. Souvent, ajoute-t-il, ce refus n'est que la forme de l'inattention. La vie moderne qui disperse l'homme et le déshumanise, favorise étonnamment cette distraction. Mais de ce sommeil, « chacun peut s'éveiller à n'importe quel moment, sous des influences diverses, dont la présence des êtres qui rayonnent la foi véritable est sûrement la plus agissante » (*Etre et avoir*, p. 316). Réflexion opportune et juste si l'on fait entrer dans les « influences diverses » celle de la grâce.

Sur la doctrine de G. Marcel, la conclusion de M. Jolivet est nuancée et exacte : « Cette doctrine, qui est moins une philosophie constituée qu'une méthode ou un esprit [2] est riche et belle et elle

[8] Mme Delhomme a un dernier chapitre sur le témoignage : témoignage, la foi opposée au refus, l'espérance opposée au désespoir. Le « je crois » réel, s'il n'est pas une formule ou une construction dialectique, s'exprime en œuvres qui *attestent* la présence de l'être à la conscience. G. Marcel a publié sur ce point un article spécial, *Le témoignage comme localisation de l'existentiel*, dans *Nouvelle Revue théologique*, 1946, p. 180 sq.

[9] Le P. Troisfontaines a publié également dans *Nouvelle Revue théologique*, 1946, p. 145 sq, une étude intitulée *Existentialisme et pensée chrétienne* (édition en brochure chez Vrin). Comparaison des positions et des méthodes de Sartre et de Marcel. Ajoutons que dans le recueil présenté par M. Gilson, on trouve d'abondants renseignements sur l'œuvre proprement littéraire (théâtre) de G. Marcel, dans les études de P. Colin et de R. Troisfontaines, mais surtout dans la quatrième étude, *Solitude et communion dans le théâtre de Gabriel Marcel*, par J.-P. Dubois-Dumée.

[10] Cette exclusion semble susceptible d'affaiblir la valeur pratique des formules de foi proposées à l'ensemble des fidèles. Elle appelle donc une sérieuse réserve.

[1] Cette citation est empruntée à *Regard en arrière*, qui forme la dernière partie du livre *L'Existentialisme chrétien*, analysé plus haut, principalement dans les articles de P. Colin, J. Delhomme, R. Troisfontaines. Ce « Regard en arrière » est comme une sorte d'analyse des sentiments qui ont animé G. Marcel, élevé dans l'absence de toute religion et peu à peu amené à l'amour du christianisme et à la conversion totale. Regard en arrière d'une belle âme sur elle-même, mais psychologie toute personnelle qui, au point de vue apologétique, ne saurait avoir de portée générale.

[2] G. Marcel avoue avoir réagi le plus longtemps possible contre l'usage du terme *existentialisme* (art. *Existentialisme*, dans *Témoignages*, cahiers de la Pierre-Qui-Vire, mai 1947, p. 157). Dans ce même article, Marcel situe bien la portée très personnelle de sa « philosophie ». « Des recherches philosophiques portant sur l'existence, sur la nature même de l'exister, s'articulèrent dans mon cas avec un ensemble de préoccupations qui aboutirent à ma conversion au catholicisme, et comment put se constituer ainsi ce que, non sans répugnance d'ailleurs, je me résigne à voir qualifier d'existentialisme chrétien » (p. 162). M. Jolivet a donc bien raison de voir, dans l'œuvre de Marcel, « moins une philosophie qu'une méthode ou un esprit ». Cette restriction nécessaire permet au théologien catholique de ne pas ménager les éloges à l' « existentialiste chrétien ».

peut être extrêmement féconde. Limitée dans ses ambitions qui ne sauraient être métaphysiques qu'*in concreto*, c'est-à-dire qui ne sauraient viser qu'une métaphysique implicite, elle conduit au seuil de cette métaphysique de l'être dont l'orientation la plus certaine est bien, si on la prend dans son sens profond, de nous introduire au mystère de l'être en nous invitant toujours à dépasser l'objectivité pure du savoir scientifique, pour lequel tout doit être distinct, clair et mesurable dans le réel, pour nous ouvrir à cette subjectivité et à cette intimité où la raison et le cœur de l'homme découvrent la Présence de Dieu, de l'Etre *profundens totum ens et omnes differentias ejus* » (p. 328) [3].

V

9. — La lecture de la petite brochure publiée en 1946-1947 par le P.P. Foulquié, S. J., fait éprouver un sentiment de détente : ici, la clarté domine, et le bon sens [4].

Après avoir rappelé le rôle attribué par la philosophie traditionnelle à l'essence et à l'existence dans la constitution des êtres finis, P. Foulquié pose le problème qui situe l'existentialisme par rapport à la philosophie classique : « Quand il s'agit de l'homme, *auquel des deux principes faut-il reconnaître la primauté, à l'essence ou à l'existence?* Jusqu'au XIX^e siècle, la philosophie classique ne met pas en doute la primauté de l'*essence*. C'est à l'*existence* que les existentialistes, depuis Kierkegaard. attribuent la primauté. »

La première partie du volume renferme une esquisse des philosophies *essentialistes :* l'essentialisme théologique, platonicien et augustinien, d'après lequel les essences existent dans un monde supraterrestre ou en Dieu ; l'essentialisme conceptualiste, d'après lequel nous avons des idées générales ou des concepts représentant l'essence des choses et non pas seulement des images particulières (conceptualisme aristotélicien, conceptualisme thomiste et enfin, depuis Bacon et Descartes, conceptualisme scientiste) : enfin, essentialisme phénoménologique. Dans son ouvrage analysé plus haut, M. Lefebvre parlait à propos d'Husserl, d' « existentialisme spéculatif ». Le mot importe peu. Comme Lefebvre, Foulquié estime à bon droit qu'il est indispensable de parler de la phénoménologie de Husserl, principe de la méthode de l'existentialisme. Husserl ne nie ni n'affirme les existences — il les met, selon son expression, « entre parenthèses ». Il se contente de décrire les données immédiates de la conscience ; mais tandis que la psychologie ordinaire se laisse accaparer par l'objet, la psychologie réflexive de Husserl cherche à saisir le sujet à travers les « structures » de son activité conscientielle, structures qu'il s'agit de déterminer (perception, mémoire immédiate, souvenir, attente préperceptive, désignation symbolique, exemplification analogique, etc.). Ces structures sont, pour Husserl, des « essences », simples données de fait résultant du rapport des choses avec la conscience. Sans son objet, la conscience est sans contenu. Heidegger et Sartre, qui n'ont pas mis, comme Husserl, l'existence des choses entre parenthèses, diront que la conscience par elle-même n'est rien.

La seconde partie du petit volume s'attache à la philosophie existentialiste. Il y a sans doute « autant d'existentialismes que de philosophes existentialistes ». Néanmoins certains points sont communs à tous : tous admettent « l'indissoluble unité de l'existence et de l'existant », une existence « qui fait corps avec l'existant » (G. Marcel, *Journal métaphysique*, p. 313, 321). L'existence, selon la philosophie existentielle, est le passage de la possibilité à la réalité, passage qui résulte d'un choix et d'un choix libre, d'une attitude prise en face du monde :

> Notre moi dépend du monde dans lequel nous sommes insérés et sans lequel nous ne serions rien ; contre ce monde brut ou « en-soi », nous sommes impuissants ou presque. Mais ce que ce monde est pour nous dépend de nous. Or c'est là, pour nous, le vrai monde. Ainsi se comprend l'affirmation paradoxale de certains existentialistes d'après lesquels c'est nous qui créons le monde et, en créant le monde, nous nous créons nous-mêmes (p. 50-51).

C'est par cette création de son essence, que l'existentialiste devra avancer dans la vie. Mais il manque des lumières pratiques pour orienter sa vie et faire les options justifiées. Nous l'avons vu avec Sartre : aucune norme objective ne peut suffire à diriger ces options : c'est à chacun à constituer les siennes. De là, la nécessité de l'engagement « dans une nuit sans étoile et sur un chemin bordé de précipices ».

[3] Il est à remarquer que les saints qui ont vécu d'une vie intérieure profonde ont senti l'intimité de la présence divine en leur âme d'une façon plus parfaite. D'ailleurs, la grâce sanctifiante appelle la présence divine en nous, présence trinitaire, que les grâces de la vie mystique font découvrir à certaines âmes privilégiées. Mais cela, bien entendu, ne saurait enlever quoi que ce soit à l'objectivité de la révélation, de l'enseignement de l'Eglise et, partant, des vérités religieuses.

Dans *Existentialisme* (*Revue de philosophie*, 1946), G. Thibon conclut ainsi son article sur *L'Existentialisme de Gabriel Marcel* (qui a comme sous-titre *Une métaphysique de la Communion*), p. 144-164 : « La philosophie concrète ne s'adresse évidemment qu'à ceux qui ont gardé assez d'âme pour refaire intérieurement les expériences qui la sous-tendent. Mais, parmi ceux-là, beaucoup n'ont pas conscience de cette âme. Les analyses de Gabriel Marcel, en dissolvant l'enduit de rationalisme qui couvre le « mystère ontologique », ne pourront que les amener à sonder plus profondément leur abîme intérieur, à reconnaître leur âme. La pensée se trouve ainsi conduite jusqu'au confluent de l'amour et le suprême objet de la philosophie concrète est atteint : la reconnaissance, l'adoption par l'intelligence de ce mystère qui est en nous, qui est nous, et dont il dépend de nous seuls d'accepter ou de refuser la présence nourricière » (p. 164).

A la dernière page de son ouvrage, M. Jolivet annonce la publication d'un travail de premier ordre dû à M. Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Le sens propre des deux philosophies voisines, mais différentes, s'y dégage parfaitement par voie de comparaison continue. Ne possédant pas le volume, nous ne pouvons que le signaler à nos lecteurs avec l'appréciation laudative de M. Jolivet.

[4] Collection : « Que sais-je ». — *L'Existentialisme*, par Paul FOULQUIÉ. In-12 de 128 p., Paris. 1947 (2^e édit.), Presses Universitaires de France, 108, Bd Saint-Germain. — « Les ouvrages (de Heidegger et de Sartre), écrit P. Foulquié, dépassent en difficulté ceux de la scolastique décadente qui spéculait parfois sur des pointes d'épingles. Aussi est-on vite rebuté. Nous en sommes persuadé : il suffirait des doigts de la main pour compter ceux qui ont eu la patience de lire ligne à ligne *L'être et le néant* et de beaucoup moins pour compter ceux qui peuvent en toute loyauté affirmer qu'ils l'ont toujours compris... Il y a autant d'existentialismes que de philosophes existentialistes... » (p. 58).

Cette franchise d'un auteur dont la réputation n'est plus à faire apporte quelque soulagement au rédacteur de l'*Ami* qui s'excuse auprès des lecteurs si quelque obscurité reste encore à l'arrière-plan de ces recensions.

De là aussi l'angoisse existentialiste :

Les existentialistes qui rejettent comme de vaines constructions de l'esprit tout monde idéal, aboutissent à cette douloureuse contradiction qu'ils doivent choisir sans aucun principe de choix, sans aucun étalon d'après lequel ils puissent juger s'ils ont bien fait ou mal choisi.

Voilà le fondement de l'angoisse existentialiste qui est moins la crainte d'un danger précis que le vif sentiment d'avoir été jeté là sans l'avoir voulu et contraint à des options dont on n'aperçoit pas les conséquences et qu'on ne saurait justifier... (p. 55-56).

Le P. Foulquié étudie ensuite *les* existentialismes, qu'il ramène aux deux types rappelés précédemment, l'existentialisme athée et l'existentialisme chrétien de Kierkegaard, complété par la philosophie de l'existentialiste catholique qu'est G. Marcel.

Mais, par une idée singulièrement heureuse, il complète son exposé par un bref chapitre sur *Louis Lavelle, existentialiste essentialiste.*

M. Lavelle parle la belle langue française, sans emprunter aux philosophes d'outre-Rhin et sans créer lui-même des néologismes barbares qui rebutent le lecteur de l'*Etre et le néant* (de Sartre). Il y reste toujours humain et si son analyse est souvent subtile, elle reste complètement étrangère à la cruauté sadique avec laquelle l'existentialisme nihiliste procède à la dissection de l'homme (p. 107-108).

Pour situer en quelques mots la position de L. Lavelle, disons qu'il fait la synthèse des deux théories antithétiques. Pour lui, comme pour les existentialistes, l'existence en l'homme précède son essence ; mais, et par là il rejoint les essentialistes, c'est son essence, c'est-à-dire ce qu'il est, et non son existence, c'est-à-dire le fait d'être, qui constitue sa valeur.

L'existence ne nous est donnée que pour la conquête même de notre essence. Telle est l'affirmation fondamentale de Lavelle. Et c'est par notre liberté, vraiment créatrice, que nous formerons notre physionomie morale par l'activité de notre conscience :

Penser, dit Lavelle, c'est avoir conscience de soi, c'est se posséder soi-même. Mais il n'y a pas de différence entre l'acte par lequel je me connais et l'acte par lequel je me crée. De même que la fécondité de l'acte providentiel ne cesse de produire dans le monde des êtres nouveaux, je ne cesse aussi de produire en moi de nouveaux états par l'acte de mon attention ; ainsi grâce à l'opération de la conscience, je me crée moi-même comme Dieu crée le monde.

C'est que se connaître, ce n'est point découvrir et décrire un objet qui est en soi, c'est éveiller en soi une vie cachée. La conscience me révèle des puissances qu'elle met en œuvre...

Ma nature, dit-on, est multiple et faite de puissances qui m'appartiennent avant que je les connaisse. Mais les connaître, c'est les exercer ; et, avant que je les exerce, puis-je les dire miennes ? En vérité, je ne puis appeler moi ce trésor obscur dans lequel je ne cesse de puiser, qui me propose toujours de nouveaux dons et qui se retire de moi dès que mon attention fléchit ou que ma volonté se refuse. (L. Lavelle, *La conscience de soi*, p. 7).

C'est donc bien le moi qui se choisit, qui se crée ; ce n'est pas une réalité donnée, mais une réalité qui se cherche (*De l'Etre*, p. 149). Mais il s'agit, non de réaliser un moi quelconque au caprice de notre volonté, mais d'être fidèle à notre vocation, ce qui suppose sincérité avec nous aussi bien qu'avec les autres. Louis Lavelle, avec tous les existentialistes, partage un sentiment très vif du risque impliqué dans nos choix, du caractère irrévocable de la décision volontaire. La pensée de la mort lui semble bien propre à nous rendre craintifs dans nos options, dont chacune peut être la dernière. Mais l'inquiétude et l'angoisse même ne sauraient nous faire sombrer dans le désespoir, car, pour une vie établie en Dieu, l'angoisse elle-même ne fait qu'exprimer la tension suprême de l'espérance.

Mais tout ceci suppose que nos choix ne sont pas dictés par l'arbitraire. Dans *La Conscience*, Lavelle expose une théorie de la connaissance intellectuelle qui constitue une brillante reprise du platonisme ou plus exactement de la vision dans la lumière divine imaginée par S. Augustin.

Le vrai monde, c'est le monde des idées et non pas le monde des choses. Dès que nous y pénétrons, nous nous sentons éclairés : notre propre nature, notre destinée, la conduite que nous devons tenir, nos relations avec les autres êtres, nous apparaissent dans une lumière mobile qui réjouit notre regard et aimante notre volonté. Dès que nous le quittons, nous sommes livrés aux forces aveugles de la nature ; nous ne sentons plus que notre esclavage et notre misère. Nous ne retrouvons la lumière perdue qu'en nous retournant vers ce monde invisible : il existe indépendamment de nous, puisque nous avons pu le quitter ; pour qu'il se découvre encore à nous, c'est nous-même maintenant qu'il faut quitter (*Op. cit.*, p. 60).

Il fallait citer ce texte d'une inspiration chrétienne si élevée pour faire comprendre comment la philosophie de M. Lavelle constitue une synthèse remarquable de l'essentialisme et de l'existentialisme : antérieurement à notre choix, il y a un idéal humain qui s'impose à nous comme à tout être qui pense. C'est la thèse fondamentale de l'essentialisme. Mais que sommes-nous sinon appelés à réaliser de cet idéal ? C'est à chacun de le découvrir ou de l'inventer, non pas une fois pour toutes à l'entrée de la vie, mais chaque jour, chacune de nos options ouvrant des perspectives nouvelles. Ainsi est sauvegardé le principe essentiel de l'existentialisme.

Ainsi peut-on légitimement opposer « le plein de L. Lavelle au néant de J.-P. Sartre » [5].

* *

Pour terminer ces notes déjà trop longues, nous voudrions mettre en relief trois brèves conclusions.

La première, c'est que l'existentialisme, par le fait qu'il refuse à l'intelligence le pouvoir d'atteindre la vérité au moyen des idées qu'elle peut s'en former, se condamne à tomber dans la philosophie de l'*Absurde*. M. R. Verneaux l'a très bien démontré dans la dernière étude publiée en 1946 par la *Revue de philosophie*. Sartre et Heidegger le proclament eux-mêmes. (Nous reviendrons d'ailleurs sur cet article dans la suite de nos notes de philosophie).

La seconde, c'est que l'existentialisme, s'il veut être chrétien, ne peut se rattacher à l'enseignement des vérités révélées que par la voie du fidéisme. On a pu le constater, au cours de l'analyse de la pensée

[5] C'est la conclusion de l'étude de M. Gonzague Truc, *De J.-P. Sartre à L. Lavelle*, ou *Désagrégation et Réintégration*. Quel que soit le mérite très réel du livre de M. Truc, nous avons préféré suivre l'exposé du P. Foulquié, plus nettement orienté dans le sens de la plénitude d'une pensée chrétienne telle qu'on la trouve chez L. Lavelle. Le livre de M. Truc, in-8 de 222 pages est édité chez Tissot, 14, rue Guersant, Paris-17e.

de Gabriel Marcel, aucun motif objectif de crédibilité ne peut être invoqué par l'existentialisme.

Et cette erreur fondamentale montre, en troisième lieu, le grave danger pour la foi que constitue tout existentialisme pur, quel qu'il soit. Danger d'une recherche purement subjective de la vérité religieuse ; d'une négation de la règle de foi, voire de la révélation. Lavelle a bien saisi ce danger quand il donne la priorité à un idéal inspirateur de nos choix.

Ces remarques nécessaires n'infirment en rien les avantages que la philosophie traditionnelle et même la vie chrétienne peuvent trouver dans l'existentialisme. La liberté est un des aspects de l'activité humaine que l'existentialisme a mis en meilleur relief ; en replaçant le problème sur le terrain des essences, on entrevoit, à l'aide des expériences existentialistes, qu' « une liberté humaine, infinie comme liberté, ne peut être que finie comme humaine et qu'à ce titre même, l'angoisse, et la possibilité de la faute sont liés à l'exercice même de la liberté » (Jolivet, p. 344). De plus, contre une conception trop exclusivement théorique de la nature humaine, l'existentialisme « nous ramène à la vérité humaine et nous impose de considérer les problèmes réels qui assaillent l'homme quotidien » (Id., p. 346). L'existentialisme, d'autre part, en insistant sur « l'expérience de l'autre » (tout au moins chez Jaspers et Marcel) montre la nécessité de la générosité et du don dans les relations avec autrui. Enfin, — mais en corrigeant l'existentalisme de son refus de métaphysique, — il reste possible d'y trouver « une dialectique de l'existence qui, obstinément centrée sur l'exister le plus concret, chercherait à découvrir, dans cet exister même, le sens le plus profond de la vie humaine » (Id., p. 350).

Ce sont là des vérités traditionnelles auxquelles l'existentialisme donne peut-être, pour le grand public, un regain occasionnel d'actualité, mais que les chrétiens habitués à une vie intérieure profonde connaissent depuis toujours [6].

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai une paroissienne qui est divorcée depuis dix ou douze ans. Elle a demandé le divorce pour avoir l'effet de la loi, notamment une pension alimentaire : elle avait cinq enfants. Elle se conduit bien. Elle vit seule et, selon l'expression populaire, « elle ne fait pas parler d'elle ».

Peut-elle être admise à faire ses Pâques ?

R. — Le divorce est interdit par la loi divine. Sur cette interdiction *jure divino*, est basée la prohibition formelle faite par l'Eglise de demander le divorce. Passer outre à cette prohibition, c'est se rendre coupable d'une très grave désobéissance à l'égard de l'Eglise. Les conditions particulières qui accompagnent nécessairement cette désobéissance rendent le coupable justiciable de l'Eglise tout à la fois au *for interne* et au *for externe*.

Au for interne, en tant que le coupable a commis un péché, grave de sa nature, en violant une prescription qui oblige et lie la conscience des époux chrétiens, ayant reçu le sacrement de mariage.

Au for externe, en tant que coupable d'un péché qui est la violaion extérieure, publique et permanente d'une loi divine et ecclésiastique qui le met dans une situation, de soi, scandaleuse, parce que radicalement contraire aux exigences de l'ordre public chrétien.

Du for interne ressortit la culpabilité intérieure de la conscience à laquelle la société n'a rien à voir parce qu'aucun intérêt de bien commun social ou d'ordre public n'y est engagé. Au point de vue de la conscience, le péché constitué par la demande du divorce est un péché mortel qui n'a pas à être traité autrement que les autres péchés mortels, d'autant plus qu'il n'est sanctionné par aucune excommunication, censure ou réserve ecclésiastique particulière. Pas plus qu'aucun autre, ce péché n'est irrémissible. Dès lors que le coupable en a vraiment la contrition et le bon propos et qu'il est disposé à en réparer les conséquences, dans la mesure où cela lui est possible, rien ne s'oppose à ce qu'il en reçoive l'absolution et soit admis à recevoir la communion, surtout au moment de Pâques, puisque ce pécheur, comme tous les autres fidèles reste tenu par la double loi de la confession annuelle et de la communion pascale. Mais tout cela au for interne seulement, c'est-à-dire *secrètement*, tant que toutes les satisfactions requises n'auront pas été données au for externe.

Du for externe, en effet, non moins que du for interne ressortit le péché de celui qui a demandé le divorce. En demandant et obtenant le divorce, un catholique se rend coupable envers l'Eglise et la société des fidèles d'un délit externe qui le classe parmi les pécheurs publics et le soumet aux mêmes sanctions que ceux-ci : interdiction d'être admis publiquement aux sacrements et de recevoir la sépulture religieuse. Cette note infamante de pécheur public est essentiellement en fonction du scandale permanent qui résulte de la situation faite au coupable dans la société chrétienne, par son divorce. Pour être publiquement admis aux sacrements, le pécheur public qui est à la fois pécheur (for interne) et scandaleux (for externe) devra avoir satisfait à l'un et à l'autre for. C'est ce que spécifie très bien le rituel : « Arcendi autem sunt [a communione] publice indigni... et alii ejus generis publici peccatores nisi de eorum pœnitentia et emendatione constet (*for interne*) et publico scandalo prius satisfecerint » (*for externe*).

Votre paroissienne a demandé et obtenu le divorce ; elle a, de ce fait, même si elle ne s'est pas remariée, posé un acte scandaleux. Le scandale consiste en ce qu'elle a pris une attitude qui semble approuver et regarder comme valable la prétention sacrilège de l'autorité civile de séparer ce que Dieu a uni et déclaré indissoluble. Cette adhésion scandaleuse elle l'a donnée le jour où elle a demandé

[6] Nous aurons prochainement l'occasion de le rappeler. Qu'il soit suffisant aujourd'hui de signaler, à ce sujet, deux articles sur S. Augustin, chez qui se trouve déjà tout ce qu'il y a de bon dans l'existentialisme, doctrine et méthode : F. Cayré, *La philosophie de S. Augustin et l'Existentialisme* (1er article de la *Revue de Philosophie*, 1946, p. 9-33) ; A. Solignac, S. J., *L'existentialisme de S. Augustin*, dans *Nouvelle Revue théologique*, janvier 1948, p. 3-19.

aux tribunaux de la délier du lien conjugal. Cette adhésion, elle continue à la donner, en vivant comme si le jugement rendu par le magistrat civil l'avait réellement libérée de son devoir matrimonial, puisqu'elle s'affranchit depuis douze ans de ses obligations d'épouse, notamment, au vu et au su de tout le monde, de celle qui impose à la femme et au mari *communitatem habitationis et tori*. C'est cela qui constitue le péché extérieur, public, permanent de cette femme. C'est là que réside le scandale et le désordre public, même si, par ailleurs, elle ne fait pas parler d'elle.

Il ne suffira donc pas qu'elle se débarrasse de son *péché intérieur* par les moyens propres au for interne. Son bon propos et sa contrition ne seront sincères et valables que si elle est vraiment disposée à faire cesser son *péché public*, en faisant tout ce qui dépend d'elle pour écarter le scandale.

La façon adéquate de supprimer et réparer le scandale serait qu'elle reprenne la vie commune avec son mari. Ce serait la manière la plus éloquente d'affirmer qu'elle ne reconnaît pas au tribunal civil le pouvoir de la délier de ses obligations matrimoniales. Mais il est à peu près certain que cette solution n'est pas possible, étant donné les raisons sérieuses d'intérêts matériels qui l'avaient poussée à demander le divorce. Nous la laissons donc de côté.

Mais puisque la vie séparée de celui qui reste, en conscience et devant Dieu, son mari, a l'apparence d'être acceptée par elle comme une conséquence légitime d'un valable divorce, puisqu'elle ne peut pas, en fait, mettre fin à la séparation, elle doit faire ce qu'elle peut pour enlever à cette séparation son apparence scandaleuse, et par conséquent faire savoir publiquement qu'elle désapprouve sa demande de divorce, que sa situation actuelle de femme séparée de son mari ne comporte pas du tout, dans sa pensée et son intention, la reconnaissance d'un pouvoir des autorités civiles à dissoudre une union sacramentelle de mariage. Comment obtiendra-t-elle ce résultat ? — De toute évidence en rendant publics et notoires son désaveu, sa rétractation. Quand ces déclarations auront reçu une notoriété suffisante, sa situation ne donnera plus lieu à scandale, puisqu'elle aura perdu son caractère attentatoire au bon ordre public de la société chrétienne. Rien ne s'opposera alors à ce que cette divorcée, qui n'est plus une pécheresse publique, soit publiquement admise aux sacrements et prenne part, par exemple, à une communion générale des femmes de sa paroisse le jour de Pâques.

Quant à la forme concrète à donner à cette rétractation et à la façon la plus efficace de lui assurer une notoriété, suffisante à réparer et à prévenir le scandale, cela dépend beaucoup des circonstances de personnes et de milieux. C'est au confesseur et au curé à juger ce qui convient, ce qui suffit d'après la mentalité du pays. Dans la plupart des cas on admet qu'une rétractation signée par l'intéressée ou faite devant quelques témoins, est généralement suffisante. Rappelons enfin qu'en cas de doute sur la conduite à tenir à l'égard des pécheurs publics, le Code (can. 1066 et 1240) demande qu'on ait recours à l'Ordinaire.

R.-M. B.

Q. — A mon arrivée dans ma paroisse, les familles avaient l'habitude d'attendre de longs mois ou des années après la naissance pour faire baptiser l'enfant. J'ai insisté pour que le Baptême se rapproche le plus possible de la naissance. Mais voici que le médecin (qui vient à la Messe) et la sage-femme recommandent aux familles, à chaque naissance, de ne pas sortir l'enfant les premières semaines ou premiers mois sous prétexte que cela est dangereux pour la santé et la vie de l'enfant. Est-ce vrai ? N'est-il pas vrai, au contraire, que l'enfant est plus résistant aux deux premiers jours de sa vie ?

R. — 1° La prudence recommandée par le médecin et la sage-femme est manifestement exagérée. Le petit « *Guide de la jeune maman* » (Editions sociales françaises, 7, rue Jadin, Paris-7e) qui représente la pensée officielle largement diffusée déclare : « La première sortie doit se faire, suivant la saison, entre le douzième et le trentième jour. Au bout de quelques mois, la promenade doit devenir quotidienne, etc... » (p. 36). Et il s'agit d'une sortie-promenade ! On peut dire qu'en temps normal pour un enfant normal, normalement protégé du froid et des poussières, la brève sortie qui le conduit à l'Eglise située à une faible distance, ne présente pas de dangers. L'expérience d'ailleurs le montre. Dans nombre de maternités de grande ville, l'enfant est conduit à la chapelle extérieure souvent située à une distance de quelques centaines de mètres. C'est une affaire de bon sens. Sous réserve des prescriptions données par les Statuts Synodaux on tiendra compte des prescriptions du Code : « *Infantes* QUAMPRIMUM *baptizentur* » (can. 770). — Pour le lieu du baptême, cf. can. 775 et can. 776, § 1, 2°.

« Des critiques ont quelque fois été faites au sujet du transport des nouveau-nés dans les églises où se tasse une foule non exempte de germes plus ou moins nocifs, au sujet de l'emplacement des Fonts Baptismaux vers l'entrée de l'église et exposé au froid et aux courants d'air, etc... Bien des curés savent corriger ces petits inconvénients et d'ailleurs le nouveau-né, dans ses robes et sous ses voiles, est généralement bien à l'abri. » (Dr Bon, *Précis de médecine catholique*, p. 641).

2° Est-il vrai que l'enfant soit plus résistant aux deux premiers jours de sa vie ? — Rien ne permet de l'affirmer. En réalité, l'enfant vit sur ses réserves, pendant ces deux jours. On ne donne rien au bébé le jour de l'accouchement. On le met au sein le deuxième jour. Mais la glande ne secrète pas encore de lait ; elle donne un liquide clair légèrement laxatif. L'alimentation commence seulement le troisième jour. C'est ce que souligne la courbe du poids. De 3 kg à 3 kg 500 à la naissance, il baisse de deux à trois cent grammes pendant les quatre ou cinq premiers jours et remonte ensuite rapidement. Cette légère baisse de poids n'a pas d'influence sérieuse sur la capacité de résistance de l'enfant.

J. G.

1° L'*Ami* pourrait-il nous préciser ce qu'il faut entendre par *nimia pompa* (can. 1108, § 3), dont l'Eglise demande que les époux s'abstiennent lorsqu'on bénit un mariage dans la période exceptée par le § 2 de ce même canon (temps clos) ?

2° En accordant l'autorisation de donner la bénédiction solennelle durant ce temps « prohibé », l'Ordinaire pour-

rait-il exiger que les époux s'abstiennent de « toute pompe » (*ab omni pompa*) ?

R. — Ad I *a*) Il est vrai que les auteurs sont assez imprécis ou ne s'accordent guère pour définir ce qu'il faut entendre par « *pompa* » en matière de célébration du mariage. Dans l'ancien droit, outre la bénédiction nuptiale, étaient interdites, en « temps clos », les « autres solennités », comme *sponsam traducere, nuptiala celebrare convivia* (Rit. rom., tit. VII, *de matr.*). Ainsi, le cortège nuptial, les festins, bals et autres réjouissances accoutumées se trouvaient formellement *prohibées*.

b) Le Code a apporté à cette discipline un double adoucissement :

1° il ne parle plus d'*interdiction* en ce qui concerne les solennités ou réjouissances qui accompagnent d'ordinaire le mariage (le *Vetitum* ne porte strictement que sur la bénédiction nuptiale solennelle, can. 1108, § 2). Pour ce qui est de la « pompe extérieure », le Code demande seulement à l'Ordinaire de faire aux fiancés une *monition* (*monitis sponsis ut...*) ;

2° cet « avertissement » portera non pas sur l'abstention de *toute pompe*, mais seulement *a nimia pompa*, c'est-à-dire des solennités et réjouissances profanes qui seraient « exagérées », « déplacées » en temps de pénitence ou de grandes fêtes liturgiques (Noël et Pâques) au mystère desquelles il convient d'être entièrement attentif.

c) Un seul auteur, à notre connaissance — et il est de poids en la matière puisque c'est de Smet (*De sponsalibus et matrimonio*, n. 199, note 4), — soutient que l'*interdiction* de la bénédiction nuptiale portée par le can. 1108, s'étend aussi aux « autres solennités ». Et il invoque, à l'appui de son assertion, le can 6, 4° au sujet de la survivance de l'ancienne dicipline, et le can. 2, qui laisse intactes les normes liturgiques. — Mais on notera que l'ouvrage du P. de Smet est de 1925 et que depuis cette date, il n'a jamais été revu ni mis à jour. Nul doute que si l'auteur vivait encore, il se rangerait au concert à peu près unanime des canonistes ou moralistes qui soulignent le changement apporté par le Code à la dicipline en cette matière. On fait remarquer très justement que le canon 6, 4° n'entre en jeu qu'en cas de *doute*. Or le texte du canon 1108 est « clair» : *seule* la bénédiction nuptiale demeure interdite ; pour les autres solennités, l'Ordinaire *avertira* les époux de rester dans les bornes de la modération. (Cfr. Clayes-Siménon, *Manuale jur. can.*, t. II, n. 312, note 7). Cappello, *De matr.*, t. II, n. 726 note 2, qualifie l'opinion du P. de Smet d'*improbabilis*. Dans leur *Epitome*, Vermeersch-Creusen soulignent le devoir qu'a l'Ordinaire de faire la « monition » prévue par le Code ; la « mesure » dans les solennités (*modestam pompam*) consistera, selon eux, à prévoir un cortège qui ne sera ni trop nombreux ni trop luxueux (par les costumes) et une ornementation de l'église et de l'autel qui sera modérée. Et ils ajoutent : *De ipso nuptiali convivio textus neque directe neque indirecte quidquam continere videtur* (t. II, n. 412). De son côté, Clayes (*op. cit.*, t. II, n. 312) fait remarquer que les « pompes » ou solennités sont variables suivant les usages locaux : « Il semble que doivent être exclus *en général* : la sonnerie des cloches (au pluriel), les réjouissances *publiques*, une ornementation luxueuse de l'église, un cortège *trop* solennel, par exemple avec musique et danses ». Rien au sujet du banquet.

d) Nous pouvons, semble-t-il, conclure raisonnablement avec Gasparri, *De matr.*, édit. 1932, n. 1061 : « Aujourd'hui donc les festins, qui sont comme la suite naturelle du mariage, sont permis (*permittuntur*) ; et c'est seulement en cas d'*excès* qu'il pourrait y avoir faute légère ou grave. Il en faut dire autant de la pompe déployée pour conduire l'épouse dans la maison du mari. »

En résumé, ce qui, de droit général, est condamnable et condamné c'est l'*excès*. Le Code a adouci la discipline : il n'interdit plus sans discernement ; il veut seulement que l'Ordinaire *avertisse* ; et cette monition sera nécessairement « nuancée », selon les temps et les lieux, au sujet de ce qu'il faut entendre par *nimia pompa*.

Ad II. — En mettant comme *condition* à l'octroi de la bénédiction nuptiale l'obligation pour les époux de s'abstenir de *toute* solennité ou réjouissance, l'Ordinaire serait, d'après ce que nous avons exposé, plus sévère que le Code.

Nous n'oserions cependant taxer ses exigences d'abus de pouvoir, pour les deux raisons suivantes :

a) Il s'agit d'une *faveur*, non d'un droit, puisque c'est une « permission », une sorte de dérogation à la norme générale statuée au canon 1108, § 2. L'Ordinaire est libre de mettre à l'octroi de cette faveur les conditions qu'il veut, pourvu qu'elles ne soient pas arbitraires.

b) Or il se peut que dans certaines régions, des solennités nuptiales, même réduites et modestes *ad normam juris*, soient inopportunes ou même scandaleuses par quelque côté, vu la mentalité du public et peut-être aussi la « qualité » des époux. L'évêque, en ce cas, ne ferait donc qu'user de son droit et accomplir son devoir.

Si les conjoints trouvent les conditions épiscopales trop onéreuses, qu'ils s'abstiennent de demander la faveur en question ou d'en user. Chacun sait que la bénédiction nuptiale peut leur être donnée (*intra Missam*, sauf indult) même longtemps après le mariage, donc en dehors du temps clos. — Ils n'auront plus alors, le jour des noces, qu'à observer les prescriptions et convenances du droit naturel, et non les restrictions positives de l'Ordinaire.

A. B.

Q. — D'après le canon 610, il y a obligation de réciter l'office divin et de célébrer la messe conventuelle dans toutes les maisons où se trouvent au moins quatre religieux astreints au chœur et non légitimement empêchés à ce moment même. Or, dans certaines maisons religieuses, — mais non conventuelles, — on agit autrement. On demande donc :

1° Peut-on suivre *tuta conscientia* cette pratique qui remonte jusqu'avant la promulgation du Code ?

2° Cette obligation est-elle grave ?

3° Y a-t-il une différence entre une maison religieuse et un couvent ?

R. — Pour répondre, nous distinguerons l'obligation de l'office de celle de la messe conventuelle.

I. — *Office choral*. — 1° Il faut noter tout d'abord que le canon 610 ne *crée* pas l'obligation du

chœur ; mais il en *précise* les modalités dans les Instituts où cette obligation existe en vertu des Constitutions. Si tel est le cas de l'Institut auquel appartient notre consultant, aucun doute ne subsiste sur l'existence au moins *théorique* de l'obligation.

Pratiquement il faudra cependant qu'au moins *quatre* religieux soient libres, c'est-à-dire non légitimement empêchés. Les frères *convers* ne sont pas considérés comme astreints au chœur ; pour les *novices* c'est « douteux » (dit Jombart, *Traité de droit can.* de Naz, t. I, n° 883) ; aussi Creusen (*Religieux et Religieuses*, n. 298) les tient pour exemptés ; ils ne font donc pas « nombre » au chœur. Les empêchements « légitimes » peuvent être : la maladie, un emploi à remplir, un ministère sacré à exercer, une dispense accordée par le Supérieur ou venant d'une coutume. D'après le droit général, le Supérieur ne peut dispenser de l'Office choral que les professeurs et les étudiants (can. 589, § 2) ; mais des pouvoirs plus amples peuvent lui venir des Constitutions, d'un privilège, d'une coutume (ou même du can. 81, s'il est « Ordinaire » au sens du can. 198).

Il importe de considérer d'*abord* si, dans ces conditions et malgré toutes ces exceptions, l'obligation du chœur *subsiste* encore pour les maisons dont parle notre consultant.

2° A supposer que l'obligation n'ait pas cessé en vertu des circonstances ou par le jeu de la dispense, aurait-elle cessé en vertu de la *coutume contraire ?*

Pour que la coutume ait force libérative, elle doit revêtir un certain nombre de conditions :

a) Elle doit être « raisonnable » ; on peut la *supposer* telle dans le cas présent jusqu'à preuve contraire : 1° parce qu'elle n'est pas expressément « réprouvée » dans le droit (cfr. can. 27, § 2) ; 2° parce que l'observation de la loi est souvent difficile dans des maisons peu peuplées [1].

b) Elle doit s'adresser à une communauté « capax legis », c'est-à-dire ayant une certaine importance ou du moins une organisation interne assez complète. Ce n'est pas le cas d'une *seule* maison religieuse. Mais si l'ensemble (ou la majorité) des maisons d'une province agissaient de concert, la « capacité » pourrait être réalisée ;

c) Comme temps, il suffit de *quarante* années (can. 27, § 1), car la loi ne contient aucune clause interdisant les coutumes contraires ;

d) Mais il faut surtout le *consensus superioris* (can. 25), lequel peut s'exprimer même par le silence, si la manière d'agir des sujets est connue de l'autorité. (*Qui tacet consentire videtur*) ; et, même si le supérieur ignore, la loi lui attribue un consentement d'office (*legalis*) au bout du temps requis pour la coutume. Si donc cette pratique de la suppression de l'office est devenue *commune* pour certaines maisons, soit dans une Province, soit *a fortiori* dans l'Institut, sans réaction ni protestation de la part du Supérieur général ou provincial, la coutume s'établit légitimement.

A-t-elle *déjà* acquis force libérative ? — Le Code étant entré en vigueur depuis 1918, il n'y a qu'à appliquer les normes du canon 5 : *a*) s'il est établi que la coutume est « centenaire ou immémoriale », elle a acquis valeur légale par le fait que l'Ordinaire ou les Ordinaires (Supérieur général et provinciaux can. 198) ont jugé prudent de la tolérer ; *b*) si la coutume est moins vénérable, sa « prescription » a été interrompue par la promulgation du Code (*suppressæ habeantur*) ; il a donc fallu « recommencer » le temps légal, et il sera nécessaire d'attendre encore 10 ans pour réaliser les quarante années requises (1918 à 1958).

3° Les moralistes et commentateurs du Code s'accordent à considérer l'obligation du chœur comme *grave*, au moins dans les ordres *d'hommes* où cette obligation existe [2]. Mais elle n'incombe pas, en tant que telle, aux religieux pris séparément, mais à la *communauté*. C'est au Supérieur à en assurer l'accomplissement ; sinon il pèche gravement, au moins si, par sa négligence une part *notable* de l'office choral est omise. (S. Alph. de Ligori, *Théol. mor.*, IV, 143). De l'avis de bons auteurs, une petite heure ne serait *probablement* pas une part notable de la récitation en chœur [3].

L'absence d'un religieux profès au chœur ne constitue pas par elle-même une faute grave (mais il devra réciter son office en particulier, can. 610, § 3) ; cependant le religieux pècherait gravement si, par son absence illégitime, il empêchait la récitation commune, ou encore s'il causait du scandale par des absences répétées et injustifiées.

4° D'après le *droit général*, il n'y a aucune différence à faire entre « maison religieuse » et « couvent ». Ce dernier terme est même inconnu du Code, qui emploie parfois le mot « monastère » (can. 484, 497 512...) pour désigner des maisons de *moines*, de *chanoines réguliers* ou de *moniales*, à l'exclusion des maisons d'une simple congrégation. Seules les constitutions ou les *usages* de l'Institut peuvent préciser les nuances que peut cacher le terme de couvent.

II. — *Messe conventuelle.* — L'obligation du chœur comporte à la fois la récitation de l'office en commun et la célébration de la messe conventuelle, can. 610, § 2.

Cette célébration est imposée de façon absolue dans les Instituts d'hommes et son obligation est considérée comme *grave*. Pour les moniales (et aussi dans les maisons de religieuses à vœux simples

[1] On fait remarquer très justement que l'obligation chorale est « divisible », de sorte que si elle cesse pour la récitation d'une « heure canoniale » faute de présences suffisantes, elle subsiste pour une autre ou pour les autres. Cfr. *Commentarium pro religiosis* (Goyenèche), t. VII, p. 455 ; t. VI, p. 360.

La récitation pourra être *retardée* (plutôt que supprimée) dans un cas particulier pour attendre ceux qui sont momentanément absents ou empêchés. Mais le Supérieur n'est pas obligé de changer l'horaire dans chaque cas.

[2] Bien que le canon 610 s'applique aux *moniales* (même à vœux simples) et aux autres Congrégations de femmes dont les Constitutions prescrivent la psalmodie de l'Office canonique, les auteurs s'accordent à reconnaître que, pour ces religieuses, l'obligation n'est pas imposée *sub gravi* (même à la communauté), *sauf* disposition expresse des Constitutions (*S. Penit. Ap.*, 26 oct. 1858). Cfr. Creusen, *Religieux et religieuses*, n. 298.

Ce canon ne s'applique pas aux religieuses qui ne récitent que le *petit Office* de la Sainte Vierge (Creusen), car l'Office choral suppose que l'on suit un *calendrier*. (Le P. Jombart, dans le *Traité de Naz*, t. I, p. 650, parle d'obligation *légère* pour ces religieuses).

[3] Cfr. Victorin d'Appeltern, o. f. m., *Compendium prælectionum juris regularis*, p. 209, note 5.

dont les constitutions approuvées par le St-Siège imposent l'obligation du chœur, C. I. C., 20 mai 1923), le texte du canon 610, § 2 est moins strict : « autant que la chose est possible » (*quoad fieri possit*) ; d'où les auteurs concluent que, pour elles, l'obligation n'est que *légère* [4], bien que l'invitation du Code soit pressante.

Ce qui est requis avant tout c'est la *célébration* de la messe conventuelle ; mais il va de soi que les religieux de chœur doivent y *assister*, comme il sont tenus de prendre part à l'office, attendu que la messe est une partie de l'obligation chorale.

Le *droit commun* ne fait pas une obligation d'appliquer cette messe pour les bienfaiteurs ; mais les constitutions peuvent avoir d'autres exigences. Il n'est pas nécessaire non plus que cette messe soit chantée ; mais, même célébrée sans chant, la messe conventuelle jouit des mêmes privilèges liturgiques que si elle était chantée.

Si la messe conventuelle est unique, elle doit être *généralement* conforme à l'office. Cependant les rubriques (nouvelles) du Missel indiquent dans quelles conditions la messe conventuelle d'une férie ou d'une vigile doit être dite au lieu et place de celle d'une fête occurente. (*Additiones et variationes in rubricis Missalis*, I, n. 1).

Lorsqu'il y a deux messes *conventuelles*, les religieux ne sont tenus à assister qu'à l'une des deux. Mais l'assistance à une autre messe *non conventuelle* célébrée ce jour-là ne suffirait pas, même si les religieux y sont présents en chœur. (Cfr. Jardi, *l. c.*, n. 807).

A. B.

JURISPRUDENCE

La prolongation des droits d'auteur à raison des guerres de 1914 et 1939

La question de la durée des droits d'auteur préoccupe à juste titre les organisateurs de fêtes de charité, ventes, kermesses, représentations. On vivait dans la conviction que 50 ans après la mort d'un auteur, ses œuvres tombaient dans le domaine public et pouvaient être librement reproduites ou représentées. La question s'est récemment posée à l'occasion d'œuvres de Victor Hugo et de comédies de Labiche, décédés le premier le 22 mai 1885, et le second en 1888, donc il y a plus de 50 ans, et on s'est étonné de lire dans les journaux qu'un jugement du 19 janvier 1949 de la 1re chambre du Tribunal de la Seine avait, à la demande d'héritiers de Victor Hugo, condamné le Club français du livre à payer des dommages-intérêts pour avoir publié une édition de *Notre-Dame de Paris*.

Cette décision est de nature à étonner le public et ceux qui se réfèrent simplement à la loi du 14 juillet 1865 : elle paraît cependant conforme aux principes sur la prorogation des droits d'auteur établie par les lois du 5 février 1919 et 22 juillet 1941, et il serait dangereux de n'en pas tenir compte.

La loi du 3 février 1919 contient, en effet, la disposition suivante :

« Les droits accordés par la loi des 14-19 juillet 1865 aux héritiers et autres ayant cause des auteurs, compositeurs et artistes sont prorogés d'un temps égal à celui qui se sera écoulé entre le 3 août 1914 et la fin de l'année qui suivra le jour de la signature du traité de paix, pour toutes les œuvres publiées avant l'expiration de ladite année et non tombées dans le domaine public à la date de la promulgation de la présente loi. »

De son côté la loi du 22 juillet 1941, publiée au *Journal officiel* du 13 août 1941, reprend la même formule pour déclarer proroger ces droits

« d'un temps égal à celui qui se sera écoulé entre le 3 septembre 1939 et la fin de l'année qui suivra le jour de la signature des traités de paix, pour toutes les œuvres publiées avant l'expiration de ladite année et qui ne seraient pas tombées dans le domaine public à la date de la publication de la présente loi. »

Sans la loi de 1919, les héritiers de Victor Hugo n'auraient plus eu aucun droit à faire valoir après le 22 mai 1935. Quelle va être à leur occasion la portée des nouveaux textes ? Leur interprétation est délicate.

Les travaux préparatoires de la loi de 1919 conduisent à proroger la période de 50 ans d'un temps égal à la durée de la guerre augmenté d'une année à compter du jour de la signature du traité de paix. La paix conclue après la guerre de 1914 porte la date du 28 juin 1918 ; il faut donc compter 365 jours à compter de cette date, mais la difficulté était de préciser de quel traité de paix il est question : est-ce du traité de Versailles, ou du dernier des traités qui pourront être signés avec les Etats qui ont participé à la guerre ? Dans ce dernier cas, toutes les difficultés surgiront pendant peut-être de très longues années ; il y aura un véritable désarroi.

La question paraît heureusement avoir été résolue d'abord par la loi du 23 octobre 1919, puis de la même façon par la loi du 10 mai 1946.

Aux termes de la loi de 1919

« Pour l'exécution des lois, règlements et contrats dont l'application a été subordonnée à l'état de guerre, sera considérée, sauf intention contraire des parties résultant des contrats, comme la date de cessation des hostilités, celle de la promulgation de la présente loi » (24 octobre 1919). « Il en sera ainsi sans qu'il y ait à distinguer suivant qu'il ait été disposé pour l'état de guerre, la durée de la guerre, la durée des hostilités, la durée de la campagne jusqu'à la paix, ou pour toute autre expression équivalente. Les délais qui devaient s'ouvrir à la cessation des hostilités participeront, de même, à la date ci-dessus, sans égard aux terminologies différentes. »

La loi du 10 mai 1946 a pareillement reproduit les termes de la loi du 23 octobre 1919, et fixé alors au 1er juin 1946 la date légale de cessation des hostilités.

Rédigées en termes identiques, les deux lois de 1919 et 1946 apparaissent l'une et l'autre comme des lois interprétatives.

Le jugement de la 1re chambre du Tribunal de la Seine du 19 janvier 1949 (*Gaz. Palais,* 9-11 février

[4] C'est ainsi que les religieuses ou moniales ne sont pas tenues de faire les frais d'un second chapelain pour célébrer la messe conventuelle si le leur est empêché. Le chapelain lui-même qui aurait reçu des honoraires pour célébrer des messes votives n'est pas obligé de les abandonner pour célébrer la messe conventuelle (laquelle doit être conforme à l'Office). Cfr. Jardi, *El derecho de las religiosas*, n° 804.

1949, et conclusions de M. le substitut Gégout) en appliquant ces principes à la publication du roman *Notre-Dame de Paris* de Victor Hugo décédé le 22 mai 1885, semble avoir juridiquement décidé « que le législateur a voulu parler d'une prorogation de 12 mois suivant le 24 octobre 1919 et que la prorogation prévue par la loi du 3 février 1919 va donc du 2 août 1914 au 24 octobre 1920 et qu'elle est de 6 ans 83 jours ». Les œuvres de Victor Hugo ne pouvaient donc tomber dans le domaine public que 56 ans et 83 jours après le 22 mai 1885 date de sa mort, c'est-à-dire le 14 août 1941. Mais à cette date était intervenue la loi du 22 juillet 1941 fixant une nouvelle prorogation d'une durée égale au temps écoulé du 3 septembre 1939 au 1er juin 1946 soit 6 ans 8 mois et 27 jours (1er juin 1946, date de la fin des hostilités).

Il y a 6 ans 8 mois et 27 jours du 3 sept. 1939 au 1er juin 1946. Il faudrait ajouter une année supplémentaire, soit au total 7 ans 8 mois et 27 jours.

En d'autres termes les deux prorogations prolongent de près de 14 ans le délai de 50 ans. Il faudra donc avoir grand soin de s'entendre avec les représentants des auteurs si on veut publier ou reproduire des œuvres qu'on pouvait croire à tort tombées dans le domaine public à raison de décès survenus depuis 50 ans.

Auguste RIVET,
ancien bâtonnier, doyen honoraire de la Faculté catholique de droit de Lyon.

SOMME THEOLOGIQUE
de S. Thomas d'Aquin

Edition manuelle du texte de l'édition léonine

En dépit de ses quelques imperfections, dont nous parlerons bientôt, il n'existe actuellement qu'une seule édition critiquement établie de la Somme Théologique : c'est celle qu'on trouve dans les tomes IV-XII des *Opera omnia* édités par ordre de Léon XIII [1] et appelée pour ce motif *Edition léonine*. Toutes les autres grandes éditions ont été faites sur un nombre trop restreint de manuscrits et sans méthode critique suffisante. Quant aux éditions manuelles, elles ne font que reproduire celles-là en y ajoutant leurs propres imperfections : fautes d'impression, références inexactes, corrections par conjecture, distribution en alinéas et ponctuation fantaisistes.

Aussi depuis longtemps le désir avait été souvent exprimé d'avoir une édition manuelle de la grande publication léonine. Car on ne peut songer à faire acquérir par la modeste clientèle des séminaristes ou des prêtres les neuf in-folios (ou même sous un format un peu réduit), où le texte de S. Thomas, accompagné de variantes et de notes critiques, est encadré dans le commentaire de Cajétan. Quand parut en 1934 l'édition in-8 de la *Summa contra Gentiles* [2] reproduisant exactement le texte du tome XV des *Opera omnia* [3], on crut qu'une édition analogue de la *Somme Théologique* suivrait à bref délai, comme semblait l'annoncer la fin de la préface du nouveau volume [4].

Cependant il n'en fut rien. Le motif de cette abstention est tout à l'honneur de la Commission léonine : c'est en effet l'inégalité de valeur critique des tomes successifs de l'édition publiée par elle qui provoqua ses scrupules et l'empêcha de donner l'édition manuelle attendue et promise.

Ceci demande quelques explications.

Une sérieuse édition critique d'une œuvre aussi souvent recopiée et imprimée que la Somme Théologique suppose un immense travail méthodiquement conduit. Pour ne parler que des manuscrits, il faut en faire l'inventaire dans les bibliothèques d'Europe et d'Amérique, déterminer leur date, le lieu où ils furent écrits, relever et classer leurs variantes ; c'est seulement ensuite qu'on pourra les répartir en familles dont on recherchera le prototype. L'ancienneté de celui-ci ne suffira pas à garantir son exactitude : il y eut dès le début des exemplaires fautifs. Un seul manuscrit, de date relativement tardive, peut contenir un texte plus pur qu'un nombre important de manuscrits remontant à un prototype plus ancien. Il faut donc de minutieuses recherches, telles que celles qui furent faites sur les manuscrits de S. Bonaventure pour l'édition de ses œuvres à Quaracchi ou que font les Bénédictins de Saint-Jérôme pour l'édition critique de la Vulgate latine.

Or le point de vue de Léon XIII n'était pas celui des savants éditeurs de la *Somme*. Le pape voulait aboutir *au plus tôt* à une réforme de l'enseignement, surtout philosophique, par un retour aux doctrines de S. Thomas. Quand il apprit que la Commission avait découvert 120 manuscrits de la *Ia Pars* et qu'on se disposait à les inventorier et à les classer en familles, il ne put se résigner aux délais indispensables et commanda qu'on prît pour base de la nouvelle édition celle de 1570 publiée sous l'impulsion de S. Pie V (et qu'on appelle « *editio piana* ») en l'améliorant à l'aide de *sept* manuscrits seulement choisis parmi les 120. Si, en fait, les travailleurs de la Commission léonine outrepassèrent assez sérieusement les instructions papales et purent tenir compte d'autres manuscrits que les sept officiellement imposés, ils n'aboutirent cependant qu'à un résultat provisoire, mais avec l'intention de reprendre un jour leur travail par la base pour le rendre plus satisfaisant.

Il en fut à peu près de même pour la Ia-IIæ, dont le texte établi sur onze manuscrits est, dans le premier quart, d'une valeur sensiblement égale à celle de la Ia. Toutefois les éditeurs se « faisaient la main » en travaillant. Les trois derniers quarts de la Ia-IIæ marquent un progrès sensible. A partir de la IIa-IIæ, presque toute la tradition manuscrite (soit 120 exemplaires pour la IIa-IIæ, 73 pour la IIIa) fut utilisée. L'outil était forgé et l'ouvrier savait le manier. Il restait donc à revenir sur le début de la *Somme* afin d'établir un texte vraiment critique pour la Ia et pour la Ia-IIæ.

C'est ce dernier travail que la Commission léonine, astreinte à préparer l'édition d'autres œuvres de saint Thomas, n'a pas encore pu mener à bien. Et c'est pourquoi ces honnêtes érudits n'ont pu se résoudre

[1] Motu proprio *Placere nobis* du 18 janvier 1880.

[2] In-8 de 590 p. — Romæ, apud sedem Commissionis leoninæ et apud Librariam Vaticanam, Desclée, et Herder.

[3] Paru en 1930, texte encadré par le Commentaire de Sylvestre de Ferrare.

[4] « Nobis eadem ratione ac modo Summam Theologicam edituris, una cum indicibus in utramque Summam... »

à publier une édition manuelle d'un texte à leurs yeux partiellement imparfait.

Il ne faut rien exagérer toutefois : cette imperfection est toute relative. Le président actuel de la Commission léonine, le R. P. Suermondt, O. P., donne, sur la valeur du texte le moins sûr, celui de la Ia Pars et du début de la Ia-IIæ, l'appréciation suivante : ce qui est en cause, c'est « la forme verbale » de certains passages, mais non « le sens intérieur » de la doctrine pour lequel ne sont à prévoir que des retouches sans importance véritable.

Ne voulant ni décevoir l'attente générale, ni publier tel quel le texte de la Léonine, les Pères de la Commission ont pris un moyen terme. Ils ont donné à l'éditeur Marietti l'autorisation de publier ce texte, sans les variantes et sans l'apparat critique, mais avec faculté d'utiliser et de compléter la bibliographie et d'ajouter des explications doctrinales, ceci sous sa propre et exclusive responsabilité, l'autorité de la Commission léonine n'y étant pas engagée, et cette nouvelle édition ne devant porter que le nom de Marietti, non celui d' « édition léonine ». Cette dernière appellation, de toute évidence, est ainsi réservée pour servir de titre à la future édition manuelle que se propose d'éditer la Commission quand sera faite la revision prévue de la Ia Pars et de la Ia-IIæ [5].

* *

Comment Marietti a-t-il utilisé les autorisations ainsi obtenues ?

Il a confié la préparation de l'édition à M. l'abbé Pierre Caramallo, professeur de Théologie au Séminaire métropolitain de Turin.

Celui-ci a vérifié et complété les références scripturaires ou autres données par S. Thomas, indiquant par ex. les versets de la Bible alors que S. Thomas se contentait de mentionner le chapitre, donnant le titre exact des œuvres des Pères, avec renvoi aux deux patrologies de Migne, etc. — Au début de chaque article de la *Somme*, il a donné la référence de toutes les œuvres de S. Thomas où le même problème est proposé et résolu. — Dans le « corps » de chaque article (s'inspirant de l'exemple donné par l'édition de Lethielleux) il a fait imprimer en caractères gras les mots qui expriment la réponse à la phrase interrogative qui sert de titre à l'article : la *thèse* doctrinale est ainsi mise en vedette et distinguée de sa démonstration.

Des notes placées au bas des colonnes reproduisent *in extenso* les définitions du magistère infaillible (quand celui-ci en a porté sur ce qui constitue l'objet de l'article) avec références à l'*Enchiridion Symbolorum* de Denzinger-Umberg. D'autres notes permettent de retrouver avec précision, dans des éditions modernes pour Aristote et Platon, dans les deux Patrologies de Migne pour les Pères, les *auctoritates* auxquelles en appelle S. Thomas. D'autres encore multiplient les références scripturaires alors que S. Thomas se contentait d'une seule, ou citent les auteurs les plus récents à propos de telle ou telle question particulière. M. Caramallo a emprunté à un de ses confrères, le chanoine Molinari († 1942), professeur de philosophie, puis de morale, à Turin un certain nombre d'explications doctrinales qu'il met également en notes. Toutefois il a évité de creuser à fond les problèmes doctrinaux qui peuvent se greffer sur la *Somme* et d'accabler son lecteur sous l'amas d'une érudition intempérante, se souvenant que le Docteur angélique a composé cette œuvre non pour les *provecti*, mais pour l'éducation théologique des commençants (*secundum quod congruit eruditioni incipientium,* dit le prologue de la *Somme*).

Des notes doctrinales plus copieuses devaient être renvoyées à la fin des volumes. On l'a fait pour le t. I, qui contient la Ia Pars (elles y occupent 29 pages à 2 colonnes imprimés en caractères très serrés et très fins). On y a renoncé dans tout le reste de l'ouvrage, — avec raison à notre avis. Il en résulte que certaines pages (par ex. *De gratia* à la fin de la Ia-IIæ, ou *De fide,* au début de la IIa-IIæ) contiennent parfois 2 ou 3 lignes de texte, tout le reste des colonnes étant occupé par des notes. Mais ces cas sont relativement rares. Et il faut remarquer que toutes ces explications n'ont qu'un but : donner ou faciliter l'intelligence de *la lettre* même de la *Somme*.

Ce qu'on regrettera surtout dans cette édition c'est l'absence d'une bonne table alphabétique pour l'ensemble de la *Somme*. C'est là un travail long et délicat. La Commission léonine a publié sans ces tables la *Summa contra gentiles* et annoncé qu'elles seraient faites pour les deux *Sommes* en même temps quand seraient parues par ses soins leurs deux éditions manuelles. Celles-ci, en fait, ont vu le jour, et les tables manquent. Marietti a reproduit, pour suppléer un peu à leur absence, un *Conspectus schematicus* qu'on trouve en tête de chaque Partie; cela équivaut à un tableau synoptique des *questiones* groupées en chapitres et en traités. A la fin de chaque volume se trouve aussi un *Index*, qui n'est que l'énumération des *questiones* et des *articuli*, avec leurs titres, et avec renvois aux pages de l'ouvrage. Le tome I donne aussi en appendice une *Bibliographia thomistica* intéressante, mais qui n'a pas été poursuivie dans les volumes suivants.

Quant à la présentation matérielle, cette édition est constituée par quatre volumes grand in-8 (25 x 17) à deux colonnes. Le *Supplementum* a été réuni à la IIIa Pars dans un seul volume, moins maniable que les trois autres. Les caractères employés pour la composition sont assez fins, mais bien lisibles. La disposition typographique est remarquable par sa clarté qui facilite beaucoup la recherche et la lecture.

Telle est cette *Edition Marietti* de la *Somme* [6]. Elle est très supérieure aux précédentes, à un double titre. 1° Elle donne un texte bien meilleur, que nous avons essayé de caractériser. 2° Elle constitue par ses notes un instrument de travail qui sera de tous points excellent quand les Tables indispensables lui seront ajoutées. Cette publication constitue donc un véritable événement dans le domaine des sciences sacrées. Ainsi sera facilité l'accès à l'œuvre maîtresse du Docteur angélique, qui est en même temps le monument le plus solide de la science théologique telle que l'entend l'Eglise catholique.

[5] Ces renseignements sur l'histoire et la valeur de l'édition léonine se trouvent dans les préfaces des tomes IV a XII ; ils ont été rassemblés et complétés par le R. P. Suermondt, président de la Commission, dans la préface qu'il donne à la nouvelle édition Marietti.

[6] S. THOMÆ AQUINATIS, **Summa Theologica.** — Tomus I, Pars Ia ; XXIV-605 p. — Tomus II, Pars Ia-IIæ ; VIII-616 p. — Tomus III, Pars IIa-IIæ ; X-944 p. — Tomus IV, Pars IIIa et Supplementum ; X-1128 p. — Turin, Marietti, 1948. Dépôt à Paris, Lethielleux. Pas d'indication de prix.

L'AMI DU CLERGÉ ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Breviarium Romanum... cum nova Psalterii translatione Pii Papa XII jussu edita. — 4 vol. in-16 (15 x 10). Prix différents suivant reliure. — Tours, Mame, 1949.

Sa Sainteté Pie XII a concédé à tous ceux qui sont tenus à la récitation publique ou privée du Saint Office, la *faculté* d'utiliser, s'ils le veulent, la nouvelle traduction faite, sur son ordre, par les professeurs de l'Institut Biblique. Ceux de nos confrères qui désireront user de cette permission auront désormais toute facilité de le faire, grâce à cette édition publiée par Mame.

Elle a été conçue d'après les mêmes principes que son aînée, l'édition in-16 de l'ancien Bréviaire Mame. Les caractères d'imprimerie sont neufs, légèrement plus fins, mais bien lisibles. Les rubriques et les passages répétés sont ordinairement imprimés en plus petit. On a évité soigneusement d'obliger l'officiant à tourner la page au milieu d'une oraison. Les bénédictions qui précèdent les leçons des Nocturnes ont presque toujours été indiquées, et même en prévoyant leurs variantes (par ex. en Carême) par la répétition de leurs premiers mots. Regrettons à ce propos que ne soient pas répétés, aux jours de fêtes, soit les premiers mots, soit l'antienne entière des Petites Heures immédiatement avant le Capitule, quand cette même antienne, prise à Laudes, ne peut être trouvée qu'en tournant une page ; d'anciennes éditions des Bréviaires de Mame avaient soin de donner cette facilité : il serait bon d'y revenir.

Un « appendice » donne selon l'ancienne Vulgate les Psaumes (seulement) de tout l'Office des morts, ainsi que le psaume 69 qui termine les Litanies des Saints. Il eut été utile d'en faire autant pour les Psaumes des Vêpres et des Complies du dimanche ; car ce n'est pas de sitôt que dans les *petites* paroisses, on puisse obtenir des rares chantres ou chanteuses qui en composent le lutrin, un si important changement d'exécution.

Sur la composition et l'ordre de l'ouvrage, il n'y a rien de spécial à signaler. Après le Commun des Saints on trouve les compléments habituels : Office des Morts, Psaumes de la Pénitence, Litanies des Saints, Itinéraire, etc. ; puis Prières avant et après la messe, six bénédictions extraites du Rituel, enfin les Litanies du Saint Nom de Jésus, du Sacré Cœur, de la Ste Vierge, de S. Joseph. Tout-à-fait à la fin du volume, sont reproduites en deux pages quelques formules abrégées, à utiliser en cas de nécessité, pour le baptême, le S. Viatique, la Pénitence, l'Extrême-Onction, etc.

Un petit carnet détaché permet d'avoir sous les yeux le psaume (nouveau) *Venite exultemus* et tous les psaumes, de Laudes à Complies, du dimanche et des fêtes. Six autres feuilles volantes rendront des services analogues. Tel est ce Bréviaire, digne de la réputation universelle de l'éditeur pontifical français.

F. Ceuppens, O. P. — **Theoligia biblica.** — T. IV. **Mariologia.** — In-8 de XVI-258 p. — Turin, Marietti ; Paris, Lethielleux, 1948.

Le but du distingué professeur au Collège Angélique de Rome n'est pas précisément de nous donner une « Théologie biblique » en ce sens qu'il dégagerait *toutes* les données théologiques proposées par *chacun* des livres saints et en ferait un exposé synthétique, mais plutôt de vérifier le sens exact des textes classiques que la théologie catholique apporte dans la démonstration de ses thèses en faisant subir l'*argumentum ex Scripturâ*. L'ouvrage complet doit comprendre sept volumes. Les trois premiers parus traitent *de Deo Uno, de Deo Trino, de Incarnatione Verbi*. Celui-ci est consacré à Marie.

Quatre textes de l'Ancien Testament sont examinés : Gen., III, 15 ; Is., VII, 14 ; Mich., V, 2 ; Jér., XXI, 22. L'auteur aboutit aux conclusions suivantes.

« Nul argument péremptoire ne démontre que la prophétie Gen., III, 15 désigne Marie soit au sens strictement littéral, soit au sens typique. Il s'agit de la descendance d'Eve qui luttera contre le serpent diabolique et qui finalement remportera une victoire parfaite et définitive sur cet ennemi capital » (p. 23).

« De même, à notre avis, le texte de Jér., XXXI, 32 ne doit pas être expliqué de la B. V. Marie, mais de la conversion du peuple d'Ephraïm, qui reviendra à son époux Jahweh. » C'est là le sens « le plus probable, parce qu'il s'harmonise mieux avec le contexte. On peut ajouter peut-être que... c'est là une figure de la restauration messianique » conformément à ce qu'on trouve très souvent dans l'Ancien Testament ; mais « nous croyons que cette prophétie ne prédit rien au sujet de la B. V. Marie » (p. 60-61).

Par contre, Isaïe, VII, 14, « prédit que la B. V. Marie sera la Mère du Messie et qu'elle concevra et enfantera son fils en demeurant vierge. Ce fils sera-t-il Dieu au sens strict (Is., IX, 5) ? Les auteurs sont divisés sur ce point, et de même sur la question de savoir si Isaïe a prédit que Marie serait la Mère de Dieu » (p. 61). C'est là « le sens littéral d'Is., VII, 14, qu'on peut établir par l'étude critique du seul texte de cette prophétie, abstraction faite des textes de S. Matthieu et de S. Luc et de la Tradition patristique » (p. 38).

« De même, en Michée, V, 1-2, Marie est prédite comme devant être certainement la mère du Messie, et selon quelques-uns la Mère de Dieu ; de plus est indiqué le lieu de son enfantement : ce sera Bethléem Ephrata » (p. 61).

Huit textes du Nouveau Testament sont étudiés ensuite.

En Luc, I, 28, l'auteur voit « insinuée », dans la « plénitude de grâces » proclamée par Gabriel, l'Immaculée Conception de Marie.

Tout le colloque de Marie et de l'Ange, rapproché d'Isaïe, VII, 14 et de S. Matthieu, prouve que Marie concevra et enfantera son Fils en demeurant vierge. Les autres textes (Matt., I, 18, 25 ; Luc, II, 7) montrent qu'il en fut ainsi, et que fut de plus réalisée la prophétie de Michée, V, 1-2 par la naissance à Bethléem.

Les paroles de Marie (Luc, I, 34) établissent que « Marie a émis le vœu de virginité ou en a pris la résolution ferme » (p. 205) ; Jésus fut donc son unique fils.

A la Visitation, Elisabeth proclame Marie « bénie entre toutes les femmes à cause de sa grossesse surnaturelle, et bienheureuse à cause de sa foi » (p. 206) ; mais « il n'est pas facile de démontrer qu'elle a salué Marie comme Mère de Dieu » et non pas seulement comme « Mère du Messie » (p. 99).

Le *Magnificat* est bien le cantique de Marie, chanté à l'occasion de la Visitation, et met en pleine lumière l'humilité de la Vierge en même temps que les lois générales de la Providence divine pour l'établissement du royaume messianique sur la terre (p. 206).

Marie est non seulement la mère de « Jésus-Homme », mais elle l'est *ipso facto* de « Jésus-Dieu ». Cela résulte de l'ensemble des textes du N. T. (p. 206).

Conformément à la prédiction de Siméon, Marie dut unir ses souffrances à celles de son Fils, principalement à l'heure de la Passion (p. 206).